

シェリング『超越論的観念論の体系』における 知的直観と美的直観

北澤 恒人

Die intellektuelle und die ästhetische Anschauung: eine Untersuchung über Schellings System des transzendentalen Idealismus.

Tsuneto KITAZAWA

要旨

シェリングはフィヒテとの往復書簡の中で、有限者の視点に立つフィヒテの初期知識学の構想が1800年以後、個体と絶対者とを総合しようとするものへ転換してゆくことを取りあげ、この企てが主観性の立場にとどまるために挫折せざるをえないと主張する。シェリングがこのような判断を下したのは、彼がすでにその『超越論的観念論の体系』の中で、自由から出発する実践哲学の最高の立場が歴史における自由と必然性との相克にとどまるということを考察していたからである。シェリングは『体系』においてこの実践哲学の矛盾の解決として美的直観を導入し、フィヒテの課題に対する解決可能性を示すものとして芸術作品を位置づけた。

Schelling schrieb am dritten Oktober 1801 an Fichte: “von dem [= dem Glauben] meines Erachtens in der Philosophie so wenig die Rede seyn kann, als in der Geometrie” (Br. 135 = GA III/5, 83) ⁽¹⁾. Diese Worte, die sich auf den Wandel Fichtes hin zu dessen Spätgedanken beziehen, sind vom Standpunkt der Identitätsphilosophie aus gesprochen. Von diesem Wandel fasste auch Hegel im nächsten Jahr zusammen; “das Wissen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten” ⁽²⁾. Aber die theoretischen Umstände, aufgrund derer der Idealismus der fichteschen Wissenschaftslehre das Wissen auf den Glauben hin überschreiten muss, hatte Schelling schon in seinem System des transzendentalen Idealismus im Jahr 1800 erörtert. Diese Überlegungen richteten sich besonders auf den Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit in der praktischen Philosophie. Als Lösung eben

(1) Fichte-Schelling Briefwechsel. Einleitung von W. Schulz, Suhrkamp 1968. wird als Br. plus Seite zitiert. Zitierte Stellen werden auch nach J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gekennzeichnet, die erste römische Ziffer entspricht der Reihe-, die zweite der Band- und die dritte der Seitenzahl.

(2) G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, 4. Bd., S.316 = *Glauben und Wissen*.

dieses Widerspruchs hat Schelling das Kunstwerk auf den höchsten Punkt seines Systems gestellt. Die positive Schätzung des Kunstwerks als der objektiven Darstellung des Absoluten, das sich durch die philosophische Reflexion nicht aufzeigen lässt, liegt in der Tendenz der früheren Romantiker, aber Schellings eigentümliche Behauptung ist, dass die intellektuelle Anschauung am Ausgangspunkt des Systems auf dessen Gipfelpunkt als ästhetische Anschauung vollendet wird und dass dadurch der Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte erklärt wird. Um diesen Zusammenhang hervortreten zu lassen sollen in diesem Aufsatz zuerst einige Streitpunkte aus den Briefen zwischen Schelling und Fichte betrachtet werden, anschließend werden die Beziehung der intellektuellen und der ästhetischen Anschauung sowie die in der praktischen Philosophie enthaltene Problematik und deren Lösung beleuchtet.

1 Vollendung der Wissenschaftslehre als eine Frage

Die Streitpunkte in dem Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte erstrecken sich auf verschiedene Gebiete, von der Naturphilosophie bis zur Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen dem Absoluten und dem absoluten Wissen. Hier ist unter anderem auf die von Fichte vorgegebene Aufgabe der Vollendung der Wissenschaftslehre aufmerksam zu machen. Nach Fichte fehlt es der Wissenschaftslehre "durchaus nicht in den Principien", sondern an "Vollendung"; insofern nämlich "die höchste Synthesis" oder "die Synthesis der Geisterwelt" noch nicht gemacht ist. (Br. 126 = GA III/5, 45). In anderen Worten: Die Wissenschaftslehre ist nicht vollendet, da es noch "an einem transcendenten System der intelligiblen Welt" (Br. 116 = GA III/4, 406) mangelt. Das, woran es der Wissenschaftslehre für Fichte zu fehlen scheint, ist die wissenschaftliche Darlegung der Religionslehre, die im dritten Buch der Bestimmung der Menschen angedeutet wurde. Diese Reflexion Fichtes beurteilt Schelling mit den eingangs zitierten Worten, gemäß welchen vom Glauben in der Philosophie keine Rede sein kann. In ihnen kommt zum Ausdruck, dass die von Fichte vorgegebene "höchste Synthesis" in seinen früheren Darstellungen nicht zu finden ist, dass deren Einführung aber "die ganze Sache" der fichteschen Philosophie beträchtlich veränderte. In den früheren Darstellungen Fichtes wurde "die moralische Weltordnung" als "Gott" bestimmt. Jedoch war diese Bestimmung nach dem Atheismusstreit neu gefasst worden als "reale Getrenntheit der Einzelnen und ideale Einheit Aller" (Br. 135 = GA III/5, 83).

Früher hatte Fichte in seinem Aufsatz "*Über den Grund unseres Glaubens an Gottes Weltregierung*" im Jahr 1798 eine der sinnlichen Welt zugrunde liegende übersinnliche, moralische Weltordnung angenommen, die uns, als freien Vernunftwesen die moralische Bestimmung, unsere Pflichten auszuführen, bewusst macht. Das endliche vernünftige Individuum ist bestimmt und liegt "innerhalb unbegreiflicher Schranken", obwohl es frei von Einflüsse der sinnlichen Welt ist. Diese Schranken

sind eben "deine bestimmte Stelle" (F V, 185 = GA I/5, 353) in der moralischen Weltordnung, der Grund von Pflichten und Anweisungen. Ferner ist diese moralische Weltordnung selbst, die durch das innere Gewissen wirkt, der Gott und "das absolut erste aller objektiven Erkenntniß" (F V, 186 = GA I/5, 355). Deshalb ist religiös für Fichte der, der ohne die Folge seiner Handlungen in der sinnlichen Welt zu ermitteln die unverständlichen, aber als moralischer Zwang innerlich erfahrenen Pflichtgebote ausführt. Diese Religionslehre Fichtes steht ohne Zweifel auf dem Standpunkt des Endlichen. Die darin enthaltene Logik, nach welcher die vernünftigen Individuen einerseits von unbegreiflichen Schranken gehalten und voneinander getrennt, sich andererseits durch das Gefühl der Pflicht, der moralischen Weltordnung bewusst werden können, die alle miteinander verbindet, ist was in dem oben angeführten Brief "reale Getrenntheit der Einzelnen und ideale Einheit Aller" genannt wurde.

Nach dem Atheismusstreit verbindet Fichte, im dritten Buch der Bestimmung der Menschen, unseren inneren Willen mit dem unendlichen Willen. Nun wird im Glauben nicht das Sein der moralischen Weltordnung, sondern das Sein des unendlichen Willens ausgesprochen. Nur "durch den unendlichen Willen" können nämlich die freien Wesen in der sinnlichen Welt einander erkennen und miteinander wechselwirken und in ihren Urteilen über die sinnliche Welt miteinander übereinstimmen. Der Wille ist das Eine, "in dem sie [= freie Wesen] zusammenhängen, nach dem sie für sich getrennt sind" (F II, 301 = GA I/6, 294). Ferner kommt hier in dem Satz, dass für die religiösen Geister-Augen "der ewige Strom von Leben [...] Unendlicher" in die ganze unermeßliche Natur fließt (F II, 315f. = GA I/6, 306), sogar eine pantheistische Anschauung des Lebens zum Ausdruck.

Über die Verlagerung des Schwerpunkts vom Standpunkt des Endlichen hin zu dem des Unendlichen erklärt Fichte im Brief an Schelling am 27. Dezember 1800, dass, wenn solches System des Intelligiblen vollendet würde, es möglich würde, die Natur nicht nur "als von der endlichen Intelligenz erzeugt" zu setzen, wie sie in der Wissenschaftslehre grundsätzlich angesehen würde, sondern in ihr "ein Intelligibles" zu finden. Das Individuum würde als die niedere Potenz des Intelligiblen überhaupt, und zugleich als die höhere Potenz von "etwas" d. h. der Natur in dem Intelligiblen gesehen (Br. 116 = GA III/4, 406). Fichtes Erklärung dieser Stelle ist schwer verständlich. Aber im Briefentwurf wird sie in folgender Weise bestimmter erklärt: "Die endliche Intelligenz als Geist, ist die niedere Potenz des Intelligibeln als Noumen; dieselbe ist, als Naturwesen, die höchste Potenz des Intelligibeln als Natur" (Br. 115 = GA III/4, 405). Ferner schreibt Fichte, dass man "das Subjective in der Natur für das Intelligible, sonach aus der endlichen Intelligenz gar nicht abzuleitende" zu recht halten kann (ibid.). Die höchste Synthesis von Fichte ist nämlich zugleich als das System der intelligiblen Welt gedacht, welches das Sinnliche oder die Natur teilweise als das Intelligible enthält.

Die Bedeutung dieser Synthesis wird deutlicher, richtet man die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von "Individuum", "Geisterwelt" und "absolutem Bewußtseyn" im Brief an Schelling vom 31. Mai /

7. August 1801. "Das allgemeine (endliche) Bewußtseyn" ist zunächst "die absolute Vereinigung des Bewußtseyn[s] der Geisterwelt, und des Individuum[s]" und während das Individuum "der IdealGrund" der Geisterwelt ist, ist die Geisterwelt der nie erkennbare "RealGrund" des Individuums (Br. 127 = GA III/5, 46). Was Fichte hier behaupten will, ist, dass die Geisterwelt idealiter durch das bestimmte Bewusstsein des Individuums oder durch die sinnliche Welt als dessen Bedingung zu erkennen ist, während das Individuum realiter nur als das Bestimmte der zur Geisterwelt gehörigen Intelligenz besteht. Dieses ist "Grundgesetz der Endlichkeit" (Br. 128 = GA III/5, 47). Wo jenes Wechselverhältnis der Endlichkeit besteht setzt Fichte ferner den Begriff des "absoluten, durch kein Bewußtseyn zu überfliegenden u. wiederum zu reflektierenden Bewußtseyn[s]" (Br. 127 = GA III/5, 46). Wird das individuelle Bewusstsein nämlich in das absolute Bewusstsein aufgenommen, gibt es das System der Geisterwelt und "einen unbegreiflichen RealGrund der Getrenntheit der Einzelnen, und ideales Band aller = Gott" (Br. 129 = GA III/5, 48). Das in das absolute Bewusstsein aufgenommene individuelle Bewusstsein, d. h. die Synthesis von individuellem und absolutem Bewusstsein ist das, was Fichte die höchste Synthesis nennt, und darin besteht die religiöse Weltanschauung. Die Wissenschaftslehre stellt auf Grund dieser höchsten Synthesis ein System dar. Aber da es das System des Wissens ist, legt sie nur "das durchaus universelle Bewußtseyn der gesammten Geisterwelt, als solches" dar, deshalb kann sie weder zum absoluten Bewusstsein noch zum Individuum hinkommen (Br. 129 = GA III/5, 48).

Ist die Fichte'sche Behauptung so zusammenzufassen, kann man sagen, er habe, obwohl er auf die Synthesis von dem individuellen und dem absoluten Bewusstsein abzielte, diese Synthesis aus dem Wissen ausgeschlossen und sie tatsächlich dem "Leben" und dem "Glauben" überlassen. Das Individuum ist "factisch" im "Leben" und das ein Intelligibles in der Natur übergreifende absolute Bewusstsein ist nur im Glauben gegeben.

Den fichteschen neuen Entwurf, die reale Getrenntheit der Einzelnen (der Individuen), das System der Geisterwelt als deren unbegreifliche RealGrund und Gott als ideales Band Aller in einem Zusammenhang zu vereinigen, beurteilt Schelling von seiner Identitätsphilosophie aus folgendermaßen: Der RealGrund der Getrenntheit der Einzelnen sei natürlich "für die von unten aufsteigende Verstandesreflexion" (Br. 136 = GA III/5, 84) unbegreiflich. Denn diese Reflexion verwickle sich mit dem Gegensatz des Endlichen (Getrenntheit) und Unendlichen (Einheit Aller) in unauflösliche Widersprüche. Aber "für die Vernunft, welche die absolute Identität, das untrennbare Beisammenseyn des Endlichen mit dem Unendlichen, als das Erste setzt und von dem Ewigen ausgeht" (Br. 137 = GA III/5, 84), sei solcher Grund zu begreifen. Indem Fichte überdies den Ansatzpunkt seines Systems in dem "Sehen", in der Subjektivität einschließt, sei er "in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts mehr anzutreffen ist" (Br. 135 = GA III/5, 82) gefesselt worden. Schelling kann ohne Sorge diese Beurteilung abgeben, weil er selbst schon im System des transzendentalen Idealismus

versucht hatte die fichtesche höchste Synthesis darzustellen und die Grenze der praktische, von der Subjektivität ausgehende Philosophie eingesehen hat.

2 Die intellektuelle und die ästhetische Anschauung

In seinem System versucht Schelling "das System des ganzen Wissens" beruhend auf Erläuterung der Möglichkeit des Wissens zu entwickeln. Auch äußerlich gesehen ist es klar, dass Schelling die Kunst auf den Gipfel des Systems stellt, während Fichte früher plante, es in Naturrecht und Sittenlehre gipfeln zu lassen ⁽³⁾. Die Methode der Systementwicklung beruht auf dem Unterschied zwischen dem Ich als dem Objekt des Philosophierens und dem Ich des jenes beobachtenden Philosophen, den Fichte in dem *Begriff der Wissenschaftslehre* u. s. w. eingeführt hat ⁽⁴⁾. Aber Schelling verarbeitet diesen Unterschied zu einer verfeinerteren Methode. Die ganze Philosophie wird als Stufenfolge vorgelegt, auf welche das Ich als das Objekt für uns Philosophen durch seine inneren Widersprüche gedrängt wird und allmählich fortschreitend sich selbst erkennt, bis es am Ende dieser angeblichen "Geschichte des Selbstbewusstseins" zur Übereinstimmung des Bewusstseins dieses Ichs mit dem Bewusstsein der Philosophen kommt (SW III, 331 u. 398f. = AA I/9-1, 25 u. 91). Das Ich, das Schelling zum Prinzip des transzendentalen Idealismus gemacht hat, ist das diese Stufen durchlaufende Subjekt, das zugleich das Objekt des Philosophen ist.

Das Ich als Prinzip entsteht erst im Denken des Denkens, im transzendentalen Selbstbewusstsein. Nicht das denkende Ich ist die Grundlage sondern das als Akt gesehene Selbstbewusstsein, der sich selbst zum Objekt werdende Akt, das "Selbstobjectwerden", "das sich Objekt werdende Denken" (SW III, 366 = AA I/9-1, 56). Dieses Ich ist also weder vor dem Akt noch außer dem Akt. Beim empirischen Selbstbewusstsein ist das Ich immer schon in das denkende Ich und das gedachte Ich, in das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt getrennt. Im Gegensatz dazu sind im Ich als Prinzip beide zugleich als identisch zu denken, denn dieses Ich ist nichts vor dem Akt des Selbstbewusstseins. Das Ich ist also als der identische Akt zu denken, der sich selbst hervorbringt und zugleich sich zum Objekt wird, oder der sich selbst weiß und dadurch sich als das Objekt bestehen lässt. Dieser Akt ist es, was Schelling die intellektuelle Anschauung nennt.

Die intellektuelle Anschauung hat die Struktur des Selbstwissens oder der Selbstanschauung, wie "ein Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objects ist – eine Anschauung, welche überhaupt frey

⁽³⁾ J. G. Fichte. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. J. G. Fichte-Gesamtausgabe, Bd. I/2, S.151.

⁽⁴⁾ Fichte unterscheidet in der Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* das Ich als philosophierendes Subjekt und das Ich als Objekt des Philosophierens (F I, 80 = GA I/2 149) und im Aufsatz *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* zwei verschiedene Reihen, d. h. die des durch den Philosophen beobachteten Ich und die der Beobachtungen des Philosophen (F I, 454 = GA I/4, 210). Ferner sind darüber die Schriften *Grundlage des Naturrechts* (F III, 5 u. 18 = GA I/3, 316 u. 330) und *das System der Sittenlehre* (F IV, 60f. = GA I/5 70) zu vergleichen.

producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und dasselbe ist" (SW III, 369 = AA I/9-1, 59). Aber Schelling erweitert den Begriff der intellektuellen Anschauung und bestimmt sie als "ein Vermögen [...], gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produciren, und anzuschauen, so daß das Produciren des Objects, und das Anschauen selbst absolut Eines ist" (SW III, 369 = AA I/9-1, 60). Nach dieser Bestimmung ist nicht nur das Wissen seiner selbst, sondern das Produzieren durch das Ich als das Objekt, sofern es die Bewegungsstruktur der Selbstobjektivierung des-sich-zum-Objekt-Werdens enthält, essenziell für die intellektuelle Anschauung zu halten, die eine dem Selbstbewusstsein gleiche Realität erhält ⁽⁵⁾.

Das Objekt, das durch die ursprüngliche intellektuelle Anschauung im Selbstbewusstsein für den Philosophen besteht, ist "ein Objekt, was von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung, Producirendes und Product, Subject und Object ist" (SW III, 373 = AA I/9-1, 63). Das Ich als intellektuelle Anschauung im Selbstbewusstsein ist für uns, den Philosophen als das "Subject-Object", als die ursprüngliche Identität in der Duplizität begriffen. Aber das Ich als das Objekt ist sich nur der Duplizität bewusst, nicht der Identität selbst. Schelling dachte früher, dass durch die Duplizität oder die Form der Entgegensetzung, die das empirische, das Objekt voraussetzende Bewusstsein immer schon hat, das absolute Ich, die intellektuelle Anschauung niemals im Bewusstsein kommen kann (SW I, 180f. = AA I/2, 104ff. = *Vom Ich*). Dagegen versetzt er im System solche Einsicht in das Ich als Objekt und bedient sich des Verfahrens, es den Weg zu seiner ursprünglichen Identität zurückkehren zu lassen. Dadurch ist es diese Identität, die durch das ganze auf dem Weg stufenweise und sukzessiv zu konstruierende System durchgeht und dessen innere Zusammenhang bildet.

Wie das ursprüngliche Ich bei Fichte "die Ichheit überhaupt" genannt und von der Individualität unterschieden wird ⁽⁶⁾, ist das Ich als Prinzip bei Schelling ebenso "Act des Selbstbewußtseyns überhaupt" (SW III, 374 = AA I/9-1, 65), "das Ich überhaupt, als Produciren seiner selbst" (SW III, 371 = AA I/9-1, 62) und enthält nichts Individuelles. Wer philosophiert kann und muss sich aus Freiheit zum Begriff des Ich erheben. Aber in diesem Fall ist das Ich als Prinzip nicht zu beweisen, sondern nur in der intellektuellen Anschauung innerlich zu begreifen. Es ist "selbst nur etwas, das postulirt wird" (SW III, 370 = AA I/9-1, 61). Deshalb gerät die intellektuelle Anschauung am Anfang des Systems in den Verdacht, als ob sie "auf einer bloß subjectiven Täuschung" (SW III, 625 = AA I/9-1, 325) beruhe. Dieses betrifft das noch heute offen bleibende Problem der Unbegreiflichkeit des Selbstbewusstseins ⁽⁷⁾. Um

⁽⁵⁾ "Alle Anschauung ist in ihrem Princip intellektuell" (SW III, 459 = AA I/9-1, 157). In diesem Sinne bestimmt Schelling die intellektuelle Anschauung zum "Organ alles transzendentalen Denkens" (SW III, 369 = AA I/9-1, 60). Diese Erweiterung wird sich den Vorwurf zuziehen, die ungerechtfertigte Einführung der objektiven intellektuellen Anschauung zu sein. Darüber soll in einer anderen Gelegenheit argumentiert werden. cf. R. Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre. Alber 1975, S.187ff.

⁽⁶⁾ J. G. Fichte. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. F I, 503f. = GA, Bd. I/4, 256f.

⁽⁷⁾ cf. Dieter Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Klosterman 1967.

die Aporie, die sich aus einer Reflexionstheorie des Ich ergibt, zu überwinden, wird die intellektuelle Anschauung notwendig postuliert. Zudem sind in ihr für Schelling von Beginn an zwei Fragen enthalten. Diese Anschauung ist erstens die ursprüngliche Identität, eben dadurch ist sie selbst für das das Objekt voraussetzende Bewusstsein "unbegreiflich" (ibid.). Sie scheint sogar in sich selbst widersprechend zu sein, weil ihr Objekt nicht objektiv ist. Da sie zweitens im gemeinen Bewusstsein überhaupt nicht vorkommt, kann "Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden" (SW III630 = AA I/9-1, 330). Von hier aus ist in Zweifel zu ziehen, ob die intellektuelle Anschauung eine bloß subjektive Täuschung sei. Schellings Antwort auf diesen Verdacht ist eben die ästhetische Anschauung. "Was die intellectuelle Anschauung für den Philosophen ist, das ist die ästhetische für [das Ich als] sein Object" (SW III, 630 = AA I/9-1, 330). Auf der Spitze des Systems versichert die ästhetische Anschauung der lediglich innerlich vollzogenen intellektuellen Anschauung die Objektivität und macht die intellektuelle Anschauung für das Ich selbst, also auch für den dieses zu seinem Gegenstand machenden Philosophen gegenständlich.

"Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objectiv gewordene intellectuelle. Das Kunstwerk nur reflectirt mir, was sonst durch nichts reflectirt wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat" (SW III, 625 = AA I/9-1, 325).

Die ursprüngliche Identität in der Dualität des Bewusstseins wird für Schelling eben im Kunstwerk objektiv beweisbar. Diese objektive Beweisbarkeit ist einer der wichtigsten Punkte, die das schellingsche Verfahren von dem fichteschen trennen, das den Nachweis der innerlichen Tathandlung wiederum in der innerlichen moralischen Weltordnung ermittelt. Die Rolle der ästhetischen Anschauung ist nämlich in dem System eben als die Lösung des in der praktischen Philosophie enthaltenen Widerspruchs eingeführt.

3 Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte

Die praktische Philosophie ist die Stufe in dem System, auf der das Ich als bewusstes Individuum mit Freiheit handelt. Schelling stellt sie auf der Grundlage von Fichtes praktisch-philosophischen und von Kants geschichtsphilosophischen Schriften auf. Von dieser Stufe gesehen sind die früheren Stufen des Prozesses, in dem das Ich sich zur freien bewussten Individualität bestimmt, solche, in welchen es sich bewusstlos bestimmt, bzw. in denen es aufgrund seiner Bewusstlosigkeit bestimmt wird.

Das bewusste Individuum steht nach Schelling unter einer dreifachen Beschränktheit. Es tritt erstens in einem Universum, in der objektiven Welt, zweitens als in einem bestimmten Moment der Zeitreihe d. h. in einer Gegenwart begriffen und drittens als ein lebendiges organisches Individuum auf (SW III, 481ff. u. 495 = AA I/9-1, 179ff. u. 192). Diese Beschränktheiten sind im System als das unbewusste Selbstbestimmen des Ich aufgefasst, das sich aus dem Ich als dem ursprünglichen Subjekt-Objekt entwickelt. Das Ich ist durch die erste und die zweite Selbstbestimmung endliche

oder bestimmte Intelligenz. Ferner muss die Intelligenz zuerst von der objektiven Welt abstrahieren und in sich selbst reflektieren können, um das bewusste Individuum zu sein. Das ist der “Anfang des Bewußtseyns” (SW III, 532 = AA I/9-1, 230).

Das bewusste, also freie Handeln hat in der Intelligenz den Grund, zu wollen und zu bestimmen, und die negative Bedingung, nicht handeln zu können. Aber der Grund dieses Nicht-Handelns ist außer der Intelligenz zu suchen. Er muss im freien Handeln anderer Intelligenzen, deren Wollen und Bestimmen, liegen. Die Intelligenz muss also anerkennen, dass andere Intelligenzen unabhängig von ihr existieren. Da dieses Verhältnis gegenseitig ist, entsteht nur in diesem ursprünglichen gegenseitigen Anerkennen, in dieser ursprünglichen Wechselbeziehung das freie handelnde Individuum. Und erst in dieser Wechselbeziehung bekommt die Welt intersubjektive Objektivität so, “daß also nur Intelligenzen außer dem Individuum, und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen, das ganze Bewußtseyn mit allen seinen Bestimmung vollendet” (SW III, 557 = AA I/9-1, 254).

Das Entstehen dieser bewussten Individualität, das von Schelling “der Wendepunct der theoretischen und practischen Philosophie” (SW III, 552 = AA I/9-1, 249) genannt wird, ist auch der Wendepunkt in der Geschichte des Selbstbewusstseins. Denn diese Geschichte, in der sich das Ich von der ursprünglichen Identität entfernt hat, richtet sich nun von dem Extrem der Individualität hin zur absoluten Synthesis, von der Freiheit hin zur Gemeinschaft und, um die im ersten Abschnitt angegebene Worte zu gebrauchen, von der realen Getrenntheit der Einzelnen hin zur idealen Einheit Aller. Jedoch kann die praktische Philosophie dieses Ziel nicht erreichen. Diese Unmöglichkeit stellt Schelling als den Widerspruch zwischen der Freiheit und der Notwendigkeit in der Geschichte dar.

Die mit den freien Individuen anfangende Theoriekonstruktion nimmt, wie die Lehre des Gesellschaftsvertrags – als der eines gesellschaftlichen Atomismus – aufzeigt, an, dass im Naturzustand oder im gesetzlosen Zustand der Konflikt der Freiheiten und der Eingriff in fremde Freiheit aus dem eigennützigen Handeln Aller folgt und dass demzufolge Staat und Verfassung eingeführt wurden als Einrichtungen, die jedermann zwingen jedermanns Freiheit sicherzustellen. Dann wäre die Rolle des Staates die eines Mechanismus, der den Eingriff in die Freiheit des anderen mit einer entsprechenden Strafe beantwortet. Dieser die Freiheit jedermanns versichernde Mechanismus arbeitet unabhängig von den Händen der Menschen wie die eigentliche Natur, obwohl er von den Menschen hergestellt wurde. Deshalb bestimmt Schelling ihn als “eine zweyte, und höhere Natur”, in der “das Rechtsgesetz” als “ein Naturgesetz zum Behuf der Freyheit” beherrscht (SW III, 583 = AA I/9-1, 281f.)⁽⁸⁾. Wenn man jedoch die bestimmtere Versicherung von der Freiheit verlangt, muss sich die zweite Natur ferner über den

(8) Fichte hat in seiner *Grundlage des Naturrechts* das “Rechtsgesetz” so bestimmt, dass “es keinesweges ein mechanisches Naturgesetz, sondern ein Gesetz für die Freiheit sey” (F III, 91 = GA, Bd. I/3, 388). Dagegen wagt Schelling es als “Naturgesetz” zu bestimmen, weil er auf dem Standpunkt einer ursprünglichen Identität der Freiheit und der Natur steht.

einzelnen Staaten hinaus zu einer "allgemeinen Rechtsverfassung" (SW III, 587 = AA I/9-1, 286) oder zum kantschen "Weltbürgerrecht" erweitern. Das findet in der Geschichte statt. Die Geschichte ist für Schelling nur da, "wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt" (SW III, 588 = AA I/9-1, 286). Wenn die ganze Geschichte der Prozess einer allmählichen Realisierung der allgemeinen Rechtsverfassung sei, muss das dementsprechende Handlungssubjekt nicht als das Individuum, sondern als die ganze Gattung, als das ganze Menschengeschlecht gedacht werden.

Selbst wenn die ganze Geschichte für das ganze Menschengeschlecht ein solcher allmählicher Verwirklichungsprozess wäre – womit könnte sich das in der Geschichte mit Freiheit handelnde Individuum davon überzeugen? Fichte würde darauf mit der moralischen Weltordnung antworten, die die freien Wesen als innerliche Notwendigkeit drängt. Damit ist aber Schelling nicht zufrieden. Die moralische Weltordnung würde nur existieren, sofern alle Intelligenzen sie, wenn auch mittelbar, "als eben eine solche Ordnung wollen", weil sie "der gemeinschaftliche Effekt aller Intelligenzen" (SW III, 596f. = AA I/9-1, 295) wäre. Sie ist also kein objektiver Beweis, dass alle für ein und denselben Zweck handeln würden.

An Stelle der moralischen Weltordnung setzt Schelling zunächst die "verborgene[...] Nothwendigkeit" (SW III, 595 = AA I/9-1, 293), die sich in der Freiheit selbst versteckt. Das einzelne Individuum glaubt, dass es selbst frei handelt, aber die Folgen seiner Handlung sind auch nach reiflicher Erwägung immer ganz andere als beabsichtigt, weil seine Handlung durch den Eingriff der freien Handlung anderer gestört werden kann. In die Folgen greift die bewusstlose Notwendigkeit als "etwas [...], das höher ist, denn menschliche Freyheit" (SW III, 595 = AA I/9-1, 293) ein. Es ist die Notwendigkeit, dass aus der absoluten Synthesis der Handlungen aller, wie immer willkürlich und gesetzlos alle auch handeln mögen, über ihren Absichten hinaus etwas Zusammenstimmendes verwirklicht wird. Ich handle subjektiv mit Bewusstsein und Freiheit, aber objektiv oder von den Folgen der Handlungen aus gesehen handelt durch mich das Bewusstlose. Diese bewusstlose Notwendigkeit ist "die Gesetzmässigkeit" (SW III, 599 = AA I/9-1, 298) der zweiten Natur. Und sie ist das Ergebnis, das innerhalb der praktischen Philosophie zu erreichen ist.

Der Grund der Harmonie von Gesetzmässigkeit und Freiheit ist in dem Höheren, das über beide erhaben ist. Weil das aber "die absolute Identität, [...] in welcher gar keine Duplicität ist" (SW III, 600 = AA I/9-1, 299) wäre, würde es vor dem Bewusstsein, dessen Bedingung die Duplizität ist, herauskommen können. Es muss deswegen nicht der Gegenstand des Wissens, sondern der des Glaubens sein. Der höchste Standpunkt in der praktischen Philosophie ist das System der Religion, das die Geschichte als Ganzes als "eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten" (SW III, 603 = AA I/9-1, 301), als "eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten" (SW III,

603 = AA I/9-1, 302) auffasst. Eben weil Schelling den höchste Punkt der praktischen Philosophie im transzendentalen Idealismus durchschaut hatte, konnte er an Fichte die am Anfang des vorliegenden Aufsatzes zitierte Kritik üben.

4 die gesellschaftliche utopische Funktion der Kunst

Den letzten Grund des Zusammenhangs von Notwendigkeit und Freiheit, von Bewusstlosem und Bewusstem in der Geschichte setzt Schelling, wie schon gesehen, in das unbewusste Absolute. Der Zusammenhang von beidem bedeutet Folgendes: "Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann" (SW III, 603 = AA I/9-1, 302). Jedoch gibt es seiner Ansicht nach das, was das bewusste Individuum von diesem Zusammenhang überzeugt. Das sind die Natur und das Kunstwerk.

Sowohl "die idealische Welt der Kunst" als auch die reelle Welt der Natur stellen die ursprüngliche Identität von der bewussten und der unbewussten Tätigkeit dar (SW III, 349 = AA I/9-1, 39f.), wenn die beiden als Produkte der produktiven Anschauungen des ursprünglichen Ich aufgefasst werden. Der Unterschied der beiden liegt in der Verschiedenheit der Richtungen. Die reelle Welt der Natur besteht dadurch, dass die unbewusste Tätigkeit der Natur als die Produktivität durch die bewusste Tätigkeit der Intelligenz bestimmt oder angeschaut wird. Der Naturorganismus ist das Produkt der bewusstlosen Produktivität, und stellt zugleich die zweckmäßige, also die bewusste Struktur dar. Dagegen wird bei der ästhetischen Produktion der Kunst der Künstler, der von der Freiheit, von der bewussten Tätigkeit ausgeht, durch den Widerspuch der ihm selbst unverständlichen Macht, der unbewussten, von Schelling "Poësie" (SW III, 618 = AA I/9-1, 318) genannten Tätigkeit getrieben. Dieser Widerspruch wird eben in dem Kunstwerk aufgehoben. In diesem äußert sich die Identität von bewusster und unbewusster Tätigkeit als "Schönheit" (SW III, 620 = AA I/9-1, 321). Solcher Prozess der ästhetischen Produktion entspricht eben dem Vorgang, durch welchen die von den Menschen hergestellte Rechtsordnung doch als eine zweite Natur wirkt. Die ästhetische Produktion lässt sich als ein Vorbild der menschlichen gesellschaftlichen Praxis sehen.

Daraus ist umgekehrt die praktisch-philosophische Funktion der Kunst abzuleiten. Die ideale Welt der Kunst, die ebenso wie die Naturwelt "als Ein großes Ganzes gedacht werden muß, und in allen ihren einzelnen Producten nur das Eine Unendliche darstellt" (SW III, 627 = AA I/9, 327), ist als "nur Ein absolutes Kunstwerk" zu begreifen, "wenn es gleich in der ursprünglichsten Gestalt noch nicht existieren sollte" (ibid.). In diesem Fall wären die einzelnen Kunstwerke die verschiedenen Verwirklichungen der Identität von bewusster und unbewusster Tätigkeit in der bei Gelegenheiten durch "Genie" beschränkten Form. Sie stellen in ihrer Endlichkeit das Unendliche dar und haben sozusagen an der Schönheit selbst teil.

Diese Bestimmung des Kunstwerks kann man der ganzen Geschichte und dem sich in dieser findenden Individuum entsprechen lassen. Natürlich kann das mit Freiheit in der Geschichte handelnde Individuum, wie oben gesehen, nicht die Geschichte als Ganzes einsehen, sondern nur an die absolute Identität als die Harmonie von Freiheit und unbewusster Notwendigkeit glauben. Dagegen wird in dem Kunstwerk als einem endlichen Produkt der Widerspruch zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten tatsächlich aufgehoben (*cf.* SW III, 621 = AA I/9-1, 321). Dadurch wird in ihm die ursprüngliche Identität, die den Gegensatz beider und dessen Aufhebung möglich gemacht hat, ästhetisch angeschaut. Insofern wird die Kunst die utopische Rolle spielen, das Individuum in der Geschichte von der Möglichkeit einer Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit zu überzeugen. Das Kunstwerk als Produkt tritt für das Bewusstsein des Produzierenden als eine Objektivierung der ursprünglichen Identität von Freiheit und Notwendigkeit, von bewusster und unbewusster Tätigkeit sowie von Wissen und Handeln auf und erfüllt die Funktion eines Beweises für das Absolute, oder eines erfahrbaren Beweises für die Möglichkeit der Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit ⁽⁹⁾. In diesem Sinne nennt Schelling die Kunst "einzig und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte" (SW III, 618 = AA I/9-1, 318).

(9) *cf.* W. Beierwaltes, Einleitung zu: F. W. J. Schelling, Text zur Philosophie der Kunst. Stuttgart 1982, S.14.